

LOS ARGUMENTOS DE OROSIO EN LA POLÉMICA PAGANO-CRISTIANA

PEDRO MARTÍNEZ CAVERO

SUMMARY

In his *HISTORY*, Orosius attacks the pagans, developing some arguments that we study here. He compiles from other author's works the misfortunes that took place in history and compares them with the ones of his time, affirming that the former are seen as less grave for having become literary topics. He rests importance to the fall of Rome in 410 and fills the narration with providential facts. He also defends the antiquity and universality of Christianity, as well as the unity of the history of all the humanity, which he articulates around the theory of the four Monarchies of Daniel. The Roman Republic is deprived of its myth but he appraises Augustus' monarchy, integrating some pagan concepts in the Christian vision of history. He finally demonstrates that Christianity is not the cause of the decadence of Rome because the Empire itself is the product of Christianity.

Las décadas finales del siglo IV ven sucederse acontecimientos políticos y culturales de gran trascendencia en el camino que lleva a la suplantación del paganismo. Si su prohibición en el año 391 supone el triunfo político del cristianismo, queda aún por consumir su triunfo social definitivo, la eliminación sistemática de todos sus competidores. En este período, Símmaco había protagonizado la oposición más sonada al cristianismo antes de que Teodosio pusiera la libertad de conciencia fuera de la ley. Pero el antagonismo pagano-cristiano va a revitalizarse en los primeros años del siglo V al calor de la amenaza que gravita sobre la capital del Imperio. Finalmente, en el año 410 Alarico saquea Roma y no son pocas las voces que acusan al cristianismo. Roma había caído y el mito de la ciudad *aeterna* se desmoronaba. Pero además,

Roma había caído precisamente en tiempos cristianos¹: prohibido el culto a los antiguos dioses e implantado el culto al Dios cristiano, la desventura había penetrado dentro de los muros de la ciudad.

Orosio, preocupado en sus dos primeras obras —escritas en 414 y 415— por controversias teológicas², entra de lleno, en 417-418, en la polémica con el paganismo de la mano de san Agustín³; al tema dedica los siete libros de su historia universal, no en vano titulada *Historiae adversus paganos*. A lo largo de la obra desarrolla toda una serie de argumentos en contra del paganismo y fija su punto de vista en la polémica.

I. LA POLÉMICA PAGANO-CRISTIANA TRAS EL SAQUEO DE ROMA DE 410

Liquidado formalmente por Teodosio, proscritos sus cultos, completada la actuación por una amplia labor legislativa y hasta sustituido en el calendario, el paganismo se bate en retirada. Si acaso, el culto a los antiguos dioses pervive en aquellos que por habitar en el campo⁴ son llamados paganos, o gentiles⁵ por estar apegados a las cosas terrenales (I pról. 9).

Con todo, los peligros que, en estos primeros años del siglo V, acechan a Roma, traen a sus habitantes el recuerdo de los dioses bajo cuya protección la ciudad se había convertido en dueña del mundo. Esto precisamente ocurre durante la invasión de Italia, en 405, de godos, alanos y vándalos, a cuyo mando se encontraba Radagaiso:

«Así pues, cuando éste amenazó las fortificaciones de Roma, se formó en la Urbe un gran clamor entre todos los paganos; afirmaban que el enemigo era potente no

1 VITTINGHOFF, F.: «Zum geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike», *Historische Zeitschrift* 198, 1962, pp. 529 ss., indica cómo, si bien los apologistas cristianos habían achacado a las persecuciones sufridas por la Iglesia la crisis política del siglo III, tras Teodosio, y precisamente en tiempos cristianos, también las desgracias habían afectado al Imperio: los hunos, Adrianópolis, la irrupción de los germanos en 406-7, pero sobre todo el símbolo de la toma de Roma por Alarico en 410. Todo esto lleva a los cristianos a desarrollar una teología histórica propia, cuya pieza clave es la *Ciudad de Dios*.

2 *Commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum*, CSEL 18, 1889, pp. 149-157; y *Liber apologeticus contra pelagianos*, CSEL 5, 1882, pp. 603-664.

3 *Hist.* I pról. 1 y 8-9. No pueden pasarse por alto las similitudes entre las *Historias* de Orosio y la *Ciudad de Dios*. Una y otra surgen como respuesta al paganismo beligerante tras la caída de Roma en 410; una y otra participan de la misma concepción universal y desarrollan una similar filosofía de la Historia. Orosio se remite en una ocasión a la obra de san Agustín (III 4, 6). Sin embargo LACROIX, B. (*Orose et ses idées*, Montreal-París 1965, p. 61, n. 65) ha estudiado las referencias indicadas, entre otros, por ZANGEMEISTER, C. en su edición crítica (*Historiarum adversus paganos*, CSEL 5, 1882, p. 700), y llega a la conclusión de que no se puede afirmar que Orosio se haya inspirado directamente en la *Ciudad de Dios*. Otra es la opinión de CORSINI, E. (*Introduzione alle <Storie> di Orosio*, Turín 1968, pp. 196ss., que explícitamente presenta seis paralelismos, ya indicados por los editores, para demostrar la dependencia de Orosio de la obra agustiniana.

4 El paganismo conserva algunas bases irreductibles en determinadas minorías intelectuales o aristocráticas y entre los campesinos. Sobre la persistencia del paganismo en los medios rurales: JONES, A. H. M.: «El transfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo», en MOMIGLIANO, A. (ed.): *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, p. 37.

5 Con estos dos términos Orosio designa a los no creyentes en la religión cristiana. Paganos son los habitantes de los medios rurales, *pagi*, que siguen manteniendo sus creencias primitivas. El término gentiles es empleado asimismo por los escritores cristianos en el sentido de paganos. Cf. LORENZO, L.: «Aportaciones al estudio léxico del latín de los cristianos», *Emerita* 44, 1976, pp. 360-364.

sólo por sus numerosas tropas sino, sobre todo, por la protección de sus dioses; que la ciudad había sido abandonada y estaba a punto de perecer porque había renegado de sus dioses y sus sacrificios. Se escuchan lamentos por todas partes; a continuación se habla de restaurar y celebrar sacrificios; blasfemias hierven por toda la ciudad, el nombre de Cristo es públicamente agraviado como peste de los tiempos presentes»⁶ (VII 37, 6-7).

La reacción pagana aquí plasmada no procede de la élite intelectual o aristocrática; por el contrario, no encontramos ninguna voz sobresaliente, se trata de un enemigo invisible⁷, de un clamor popular, de la respuesta de una masa vociferante, testigos del desastre.

Éstos son los paganos contra los que escribe Orosio. Inidentificados entre la masa constituyen su auténtico adversario; apegados a sus viejas tradiciones, o carentes de ellas, valoran la religión en orden a su eficacia. No hay pues que convencerlos filosóficamente, hay que mostrarles que la decadencia de Roma no tiene nada que ver con el cristianismo; o demostrarles, en todo caso, lo contrario.

La situación va creciendo en intensidad a lo largo de la primera década del siglo V, hasta el acontecimiento clave de la caída de la ciudad en manos de Alarico. Ya no cabe duda: la Roma invencible y gloriosa de los tiempos paganos había sido sustituida por una Roma vencida y humillada convertida al cristianismo. Con facilidad podían interpretarse estos sucesos como la venganza de los antiguos dioses⁸.

Por ello, los autores cristianos van a emprender con presteza la defensa del cristianismo. San Agustín, en su famoso sermón *De Urbis excidio*, se consuela en el hecho de que, si bien Roma ha sido tomada, sin embargo continúa en pie, no ha sido destruida⁹. Pero, sobre todo, la salvaguardia del cristianismo la lleva a cabo en *De Civitate Dei*, precisamente *contra paganos*. Y, por ello, aprovechando la estancia de Orosio en Hipona, mientras él mismo terminaba la redacción del libro undécimo contra esos mismos paganos (I pról. 11), encarga a Orosio la confección de las *Historias*, determinando su contenido: guerras, epidemias, hambres, terremotos, inundaciones, erupciones volcánicas, tormentas, etc. (I pról. 10); en definitiva, un inventario¹⁰ de hechos perniciosos acontecidos en tiempos paganos a fin de desmitificar su recuerdo.

Saliendo al paso de las imprecaciones de los paganos, Orosio resta importancia a la caída de Roma. Nada ha sucedido que no estuviese previsto: Roma ha sido castigada por mano de

6 *Hist.* VII 37, 6-7: «*Hoc igitur Romanis arcibus imminente fit omnium paganorum in Urbe concursus, hostem esse cum utique copia virium tum maxime praesidio deorum potentem, Urbem autem ideo destitutam et mature perituram, quia deos et sacra perdidit. Magnis querellis ubique agitur, et continuo de repetendis sacris celebrandisque tractatur, fervent tota Urbe blasphemiae, vulgo nomen Christi tamquam lues aliqua praesentium temporum probis ingravatur*», (edición LIPPOLD, A.: *Le storie contro i pagani*, Fondazione L.Valla, Milán 1976, vol. 2, p. 372). En castellano contamos con tres traducciones recientes de la obra de Orosio: SÁNCHEZ SALOR, E.: *Orosio. Historias*, Madrid 1982; GALLEGO BLANCO, E.: *Historia contra los paganos*, Barcelona 1983; y TORRES, C.: *Paulo Orosio, su vida y sus obras*, Santiago de Compostela 1985.

7 VITTINGHOFF, F.: *art. cit.*, p. 535.

8 *Ibid.*, pp. 568s.

9 GARAUD, C.: «Remarques sur le thème des ruines dans la littérature latine chrétienne», *Phoenix* 20, 1966, pp. 154 s.

10 Aunque las *Historias* son, en principio, un recuento de hechos desafortunados —éste es el encargo de san Agustín—, no se limitan a un mero catálogo. Orosio, sin olvidar su cometido original, lleva a cabo una verdadera labor de historiador. Por ello, en la obra se manifiesta la concepción cristiana de la Historia.

Alarico en cumplimiento de los designios divinos, justo castigo a la ciudad blasfema (VII 38, 7). La caída de Roma no tiene, por otra parte, el significado de la destrucción ejemplar de Sodoma y Gomorra (I 6); además, la ciudad cedió, en otra ocasión, a los galos de Breno, si comparamos ambos sucesos se comprobará cómo entonces las desgracias fueron mucho mayores (II 19, 13-15). De igual forma, si es cierto que los godos al retirarse incendiaron Roma, la ciudad ya había sufrido incendios en otras ocasiones, como el que la arrasó de forma fortuita el año 700 de su fundación (VII 14, 5), o el provocado por Nerón para su propio espectáculo (VII 7, 4-6). En cambio, ahora, tan sólo siete años después de la toma de Roma por los bárbaros, es opinión extendida en la mayor parte de la ciudad que nada habrían conseguido las espadas de los godos con tal de que se permitiera a los romanos volver a los juegos del circo (I 6, 4).

Sin embargo, lo que más sobresale en el relato de Orosio es su interpretación de la toma de Roma, llena de hechos providenciales: Alarico dio orden de que aquellos que se refugiaban en lugares sagrados, en particular en las basílicas de los apóstoles Pedro y Pablo, fuesen respetados; Inocencio, obispo de la ciudad, como Loth salvado de Sodoma, se hallaba fuera de Roma para no presenciar la ruina del pueblo pecador; finalmente, el descubrimiento de unos vasos sagrados, en casa de una virgen, dio lugar a una manifestación de fe tanto entre bárbaros como entre romanos¹¹ (VII 39, 1-10).

Pero la argumentación de Orosio no se limita a desmitificar la caída de Roma, objeto originario de la polémica. Situada esta cuestión en sus justos términos, Orosio desarrolla paralelamente otra serie de argumentos de tipo doctrinal, para demostrar las falacias del paganismo.

II. LA ANTIGÜEDAD Y UNIVERSALIDAD DEL CRISTIANISMO

La cuestión de la antigüedad del cristianismo parte de la misma premisa para cristianos y paganos: la antigüedad da autoridad a la religión¹². Para los paganos el cristianismo se presenta como una doctrina nueva, que nada tiene que ver con el pasado romano, ajena al culto de los antepasados. Los cristianos, por su parte, aprovechan las limitaciones propias de la religión romana, cuyos dioses en nada han intervenido en la historia previa al origen de Roma, sobre todo aquellos más genuinamente estatales como Júpiter Óptimo Máximo¹³. Por contra, el cristianismo, al hacerse heredero de la tradición judía¹⁴, remonta la presencia de Dios al origen del mundo.

Por eso, la *Historia* de Orosio, como la de todos los cristianos, es universal tanto cronológica como geográficamente¹⁵. Sin embargo, y aunque Orosio inicia su narración con el pecado¹⁶ de

11 Toda una serie de hechos que, en medio del saqueo de la ciudad, parecen rozar lo verosímil; sin embargo, según FINK-ERRERA, G. («San Agustín y Orosio. Esquema para un estudio de las fuentes de *De Civitate Dei*», *Ciudad de Dios* 167, 1954, pp. 510 ss.), no desentonan del carácter supersticioso de los bárbaros.

12 SÁNCHEZ SALOR, E.: *Polémica entre cristianos y paganos*, Madrid 1986, pp. 31-37; y VITTINGHOFF, F.: *Art. cit.*, p. 566.

13 VITTINGHOFF, F.: *Art. cit.*, p. 544. En Orosio *Hist.* VII 1, 8-9.

14 Los cristianos aceptaron la versión judía de la historia universal e integraron el Antiguo Testamento como una etapa de la historia de toda la humanidad. En Orosio, sin embargo, la historia sagrada se limita a unos cuantos hechos: Adán (I 2), el Diluvio (I 3), Sodoma y Gomorra (I 5), José (I 8), plagas de Egipto (I 10 y VII 27, 1-3).

15 CORSINI, E.: *Ob. cit.*, p. 85.

Adán (I 1, 4), ni el uso de la historia sagrada ni de la de Oriente le valen en sus afanes apologeticos, pues no sirven como referencia a sus adversarios paganos, si no fuera porque conllevan esta idea de universalidad. Las *Historias*, pues, no se ocupan únicamente del pasado de una ciudad, sino de la historia de toda la humanidad.

El planteamiento cronológico de Orosio es unitario. Refiere los hechos a la fundación de Roma, que sitúa en el año 752 antes del nacimiento de Cristo (VII 3, 1). Todos los hechos que narra se fechan *ante Urbem conditam* o *ab Urbe condita*. Se basa en el cómputo cronológico compuesto por Eusebio y reelaborado, más tarde, por san Jerónimo. Si bien emplea otros métodos¹⁷, prefiere éste, que se encuentra en toda la obra¹⁸, pues conlleva además la idea de una historia universal ordenada por una única mano.

El cómputo cronológico es el siguiente: el total de los años de la historia universal, hasta su tiempo, es de 5.618 (VII 43, 19), de los cuales 3.184 habían transcurrido de Adán a Nino y 2.015 de Nino a Augusto (I 1, 5-6). Como Eusebio¹⁹, pone en paralelo los hechos profanos y religiosos, estableciendo un doble sincronismo, primero entre Nino y Abraham, que prefigura otro más significativo entre Cristo y Augusto, punto de partida de toda su teología política²⁰. Estos períodos, a la vez políticos y religiosos, son prueba indudable de la presencia de Dios en la historia y de como ésta es la plasmación de sus planes. Al mismo tiempo, la mención de Nino y Augusto nos revela otro elemento importante, el interés que Babilonia y Roma tienen en la obra.

III. LAS CUATRO MONARQUÍAS UNIVERSALES

Como vemos, la concepción lineal²¹ judía y cristiana no contradice una articulación del tiempo histórico en diversas edades o períodos²². Orosio utiliza la vieja teoría de las cuatro

16 La noción de pecado es clave en Orosio. Dada su preocupación predilecta por los males del mundo, cabe preguntarse qué significa para él el mal y cuál es su cometido en la historia. El tema le preocupa también por cuanto personalmente se vio envuelto en la controversia pelagiana y del tema trata en el *Liber apologeticus*. La noción de pecado tiene mucho que ver con la visión cristiana de la historia como senda de salvación (VII 1, 4). Orosio inicia su relato con el pecado de Adán, punto de partida de las desgracias humanas (I 1, 1-4). Desarrolla asimismo el binomio pecado-castigo, *peccatum-punitio* (I 1, 11). Su obra se convierte, en parte, en una historia de excesos humanos y castigos divinos, de desgracias y penitencia por los pecados (I 1, 12). El ejemplo más claro son las persecuciones sufridas por los cristianos, seguidas invariablemente de alguna desgracia (VII 22, 11).

17 Por consulados; por número de orden y año de gobierno de los emperadores; en ocasiones por el número de la olimpiada; y por períodos o épocas referidos a un rey.

18 Pese a todo, no se muestra muy escrupuloso en sus fechas o cae en errores de cálculo, por ejemplo, fija en 50 años el período entre el final de la Segunda Guerra Púnica y la destrucción de Cartago (IV 23, 1), fechados respectivamente en 546 (IV 20, 1) y 606 a.u.c. (IV 23, 1). Sobre los errores cronológicos de Orosio v. la introducción de RAYMOND, I. W.: *Seven Books of History against the Pagans. The Apology of Paulus Orosius*, Nueva York 1936, pp. 18ss.

19 Las cifras son de Eusebio de CESAREA: *Cronicón II praef.* 5. Cf. CORSINI, E.: *Ob. cit.*, pp. 53-71; y LACROIX: *Ob. cit.*, pp. 52-55.

20 VITTINGHOFF, F.: *art. cit.*, p. 541.

21 Esta abstracción filosófica no afectaba a la perspectiva sobre el futuro inmediato, ni tampoco a la valoración de la realidad presente (VITTINGHOFF, F.: *art. cit.*, p. 570). San Agustín entra de lleno en esa cuestión en el libro XII de la *Ciudad de Dios*: XII 13, 2.

22 V. LUNEAU, A.: «Les âges du monde. Etat de la question à l'aurore de l'ère patristique», *Studia Patristica* 5, 1962, pp. 509-518.

monarquías universales²³ (II 1 y VII 2, 4-12) que se encuentra en el *Libro de Daniel*²⁴. Acepta de san Jerónimo la identificación del último de los reinos que han de sucederse según el sueño del rey Nabucodonosor con el Imperio romano, pero, por primera vez, va a identificar el tercer reino con Cartago. Sus cuatro reinos²⁵ son: *Babilonia, Macedonia, Cartago y Roma*. Los cuatro se van a repartir cada uno de los cuatro puntos cardinales, respectivamente *Este, Norte, Sur y Oeste*, todo el espacio del orbe. En consecuencia, podemos estar seguros de que nada puede sustituir al Imperio romano, pues ocupadas todas las plazas en la rosa de los vientos, ya no queda sitio para un quinto reino²⁶.

Orosio desarrolla toda una serie de analogías entre los reinos de Oriente y Occidente. Babilonia y Roma son los verdaderos reinos universales, mientras Macedonia y Cartago tan sólo tutelan la herencia que el reino babilónico trasmite a Roma (II 1, 6). Entre estos últimos se observan numerosos paralelismos; veamos cuáles:

1. Babilonia fue entregada a los medos²⁷ el mismo año que en el Lacio comenzó el reinado de Procas, con lo que fue plantada la semilla de la futura Roma, todavía no manifiesta (II 2, 3 y 5).
2. 64 años trascurren desde el primer año del reinado de Nino (del que parten todas las historias antiguas) hasta la fundación de Babilonia por Semíramis. Los mismos 64 años han transcurrido entre el primer año del reinado de Procas (del que parten todas las historias de Roma) hasta la fundación de la ciudad por Rómulo (II 2, 4-5).
3. Procas terminó su reinado el mismo año en que Babilonia cayó en poder de medos y caldeos (II 2, 5).
4. Babilonia fue destruida por Ciro el mismo año que Roma se liberó de la tiranía de los Tarquinius. Caía pues Babilonia y surgía Roma: el final del Imperio de Oriente y el inicio de Occidente coinciden (II 2, 9-10).
5. A los 1.164 años de su fundación, Babilonia fue privada de sus riquezas y poder por los medos y su rey Arbato, prefecto a la vez de la ciudad, pese a lo cual sobrevivió varios años. También Roma a los 1.164 años ha sido privada de sus riquezas por los godos y su rey Alarico, pese a lo cual mantiene su poder (II 3, 1-3). El paralelismo es perfecto, sin embargo, entonces, Arbato se hizo con el poder mientras ahora Atalo, prefecto de Roma, no lo ha conseguido; la razón estriba, en que, en este caso, se ha opuesto la intervención de un emperador cristiano (II 3, 4).

Orosio pone de relieve estos paralelismos para mostrar cómo la historia de Roma forma

23 Cf. SWAIN, J., «The Theory of the Four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire», *Classical Philology* 35, 1940, pp. 1-21; y también CORSINI, E.: *Ob. cit.*, pp. 157-168.

24 *Daniel* 2.

25 Orosio utiliza a lo largo de la obra indistintamente los términos *imperium* y *regnum*, si bien prefiere *regnum* para designar las cuatro monarquías universales. Quizás por ello emplea el término *imperium* con amplitud y habla de un imperio de las Amazonas (I 15, 1), Medo (I 19, 5 y 10), Ateniense (I, 21, 15 y II 14, 7), Espartano (III 2, 13) o Parto (V 4, 16), dándoles posiblemente un contenido territorial. Sin embargo, a Augusto lo llama en una ocasión *primus imperatorum omnium* (VII 2, 14), si bien emplea el término *imperator* con anterioridad.

26 VITTINGHOFF, F.: *art. cit.*, p. 557. Orosio no tiene dificultad para situar Babilonia y Roma a Oriente y Occidente, pero ha de esforzarse en demostrar la situación septentrional y meridional de Macedonia y Cartago: VII 2, 5 6.

27 Orosio llama reino babilónico al Imperio Asirio que desaparece tras la muerte de Assurbanipal (Sardanápalo), y no considera como tal al Imperio Neobabilónico, que perdura hasta la toma de Babilonia por Ciro.

parte de los planes divinos: origen, poderío, grandeza y duración coinciden en Babilonia y Roma; sin embargo, aquélla perdió su reino cuando ésta lo mantiene, la causa está en que Roma goza del favor divino pues en ella se ha manifestado la religión cristiana (II 3, 5-7). Mostradas las analogías entre el primero y el último de los reinos, al inicio del libro VII Orosio las resume y expone otra importante:

6. Abraham nació en el año 43 del reinado de Nino (primero de todos los reyes), cuyo padre es Belo. De la misma forma, Cristo nació en el reinado de Augusto (primero de todos los emperadores), cuyo padre es César. El nacimiento de Cristo se produjo el año 42 del inicio del reinado de César. Orosio explica este año de diferencia de una forma bastante ingeniosa: no es Cristo quien nace en el año cuadragésimo tercero, sino este año el que nace en Cristo (VII 2, 13-15).

IV. EL MONOTEÍSMO

El siguiente argumento que Orosio emplea en la polémica, el monoteísmo²⁸, va de la mano de los anteriores. El planteamiento histórico es unitario porque se corresponde con un único Dios creador, un padre común: Adán, y también un único salvador: Cristo²⁹.

Pero, asimismo, Orosio se esfuerza en mostrarnos la inexistencia de los ídolos. Recoge para ello el testimonio de aquellos paganos que desconían de la existencia de los mismos, por ejemplo Mitrídates (VI 5, 10). Observa cómo el cristianismo nació en medio del culto a los dioses paganos y se pregunta cómo éstos no impidieron su crecimiento, cómo no pudieron reprimir un culto por cuya causa, con el tiempo, ellos mismos serían negados (VI 1, 10-13).

También se plantea la cuestión filosóficamente. Al comienzo de los libros VI y VII reflexiona acerca de la existencia de un Dios único. Observa cómo la inteligencia humana, por inclinación propia, busca el conocimiento de Dios y puede entender la naturaleza del monoteísmo, punto en el que ya están de acuerdo la mayoría de los propios filósofos paganos³⁰ (VI 1, 1-2). Tan sólo —añade— los contumaces afirman a lo sumo que, bajo apariencia de muchos dioses, se encuentran en realidad a muchos ministros del Dios único (VI 1, 3). Así pues, la existencia de un solo Dios es opinión común y restan sólo discrepancias sobre su conocimiento. Por eso —termina Orosio su exposición— sólo la fe puede llevarnos al conocimiento del Dios verdadero (VI 1, 4).

V. EL ROMANISMO DE OROSIO Y LA CULTURA CLÁSICA

La cuestión del romanismo de Orosio presenta algunos elementos ambiguos que pueden dar

28 CORSINI, E.: *Ob. cit.*, pp. 169-172.

29 VITTINGHOFF, F.: *art. cit.*, p. 543.

30 Sin duda se refiere a los filósofos neoplatónicos. V. BROWN, P.: *El mundo en la Antigüedad tardía*, Madrid 1989, pp. 89 s.

lugar a diversas interpretaciones. En algunas ocasiones el tema ha sido tergiversado por la cuestión, más superficial, de su supuesto hispanismo³¹.

A este respecto no podemos ir más allá de apreciar en Orosio ciertos rasgos de patriotismo local, pero de ningún modo podemos olvidar sus planteamientos historiográficos: los beneficios que la unidad política del Imperio trae a la difusión del cristianismo (VI 1, 8), y el plan de las cuatro monarquías universales en el que no cabe nada que pueda sustituir a Roma, demostrado, por añadidura, con el hecho de que el propio Cristo haya elegido nacer ciudadano romano (VI 22, 8).

Pero, también por su propia experiencia, Orosio está convencido de los beneficios de la nacionalidad romana. Tras su huida de España pudo acercarse a África con la seguridad de encontrar allí su misma patria, ley y religión³². En todas partes se puede presentar como *Romanus* y *Christianus*. Ésta es verdaderamente su doble ciudadanía: romano entre los romanos, cristiano entre los cristianos (V 2, 6); pero también —afirma a continuación— hombre entre los hombres. Es pues, en cierto modo, un ciudadano del mundo. Nada de localismo. En el orden espiritual su patria es toda la tierra, sin embargo, su visión política no puede ir más allá de la unidad de gobierno traída por Roma (V 2, 5).

En el aspecto cultural, vemos en Orosio un cristianismo sin duda compatible con la cultura tradicional romana. La cuestión no es nueva, otros autores hispanos poseen una sólida formación clásica, por ejemplo Juvenco o Paciano de Barcelona, el cual defiende expresamente el derecho a utilizar los autores clásicos³³, y naturalmente Prudencio, modelo de cristiano y romano, partidario de una Roma cristiana y de un cristianismo convertido a la romanidad³⁴.

En el caso de Orosio se aprecia un amplio conocimiento de los autores clásicos, lo demuestra la amplitud de sus fuentes³⁵, pero es sobre todo en el uso de la obra de Virgilio donde

31 El tema ha suscitado una considerable literatura. A nuestro modo de ver, la supuesta predilección de Orosio hacia las cosas de Hispania se limita a unos pocos hechos puntuales, tratados de pasada: valor de los celtíberos (IV 21, 1-3); tumulto contra Roma tras los asesinatos del pretor Sergio Galba (IV 21, 10); males sufridos por Hispania durante la conquista romana (V 1, 6); valor de los numantinos (V 7); males sufridos por Hispania de manos de los godos (VII 41, 2); y, sobre todo, el elogio de Hispania en sus relaciones con Roma tras el asesinato de Sertorio (V 23, 16). Casimiro Torres es posiblemente el principal defensor del hispanismo de Orosio, del que habla como «ferviente patriotismo» («La historia de Paulo Orosio», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 61, 1955, p. 133). También se pronuncia a favor MENÉNDEZ PIDAL y FINK, G. lo llama «primero de los historiadores y patriotas españoles» («Recherches bibliographiques sur Paul Orose», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 58, 1952, p. 271). Sánchez Alonso afirma por su parte que, si bien parece asomar en Orosio algún orgullo de nacionalidad, para él todo el mundo conocido es patria por igual (*Historia de la historiografía española*, Madrid 1941, p. 72); asimismo Manuel de Castro se muestra escéptico («El hispanismo en la obra de Paulo Orosio», *Cuadernos de Estudios Gallegos* 28, 1954, p. 201) y PASCHOU, F. sin despreciar ciertos valores de localismo, afirma sin embargo que el patriotismo español de Orosio no resiste un análisis serio (*Roma aeterna. Etudes sur le patriotisme romain dan l'Occident latin à l'époque des invasions*, Roma 1967, pp. 89 y 292).

32 *Hist.* V 2, 1: *ubique patria, ubique lex et religio mea est.*

33 GARCÍA IGLESIAS, L.: «Paganismo y cristianismo en la España romana», *La religión romana en Hispania*, Madrid 1981, pp. 374 s.

34 *Ibid.* pp. 375s.; y GONZÁLEZ BLANCO, A.: «Las nuevas coordenadas de la polémica pagano-cristiana a fines del siglo IV: el caso de Prudencio», *La religión romana en Hispania*, Madrid 1981, pp. 417-426 y especialmente p. 425.

35 Dado sus intereses apologéticos y la precipitación con la que redacta su obra, no puede sorprendernos que Orosio no utilice obras originales y sí epítomes y resúmenes. Para la historia de Oriente y Grecia utiliza el epítome de Justino basado en la obra de Pompeyo Trogo; para la historia de Roma, un epítome de Livio perdido para nosotros, a Floro, César, Eutropio y Tácito; también utiliza, en mayor o menor medida, a Salustio y posiblemente a Julio Obsequens, quien también resume a Tito Livio. Sólo es original en los últimos capítulos del libro VII, para los que dispone de

apreciamos cuál ha sido su formación literaria, como en casi todos los Padres de la Iglesia, la cultura tradicional romana. Por contra, emplea pocos autores cristianos y escasamente la Biblia, lo que en parte debemos atribuir a sus deseos apologéticos, el deseo de combatir a sus adversarios con sus propios argumentos.

Desde el punto de vista pagano, la cultura y el arte clásicos eran vistos como una defensa del culto a los dioses, al presentarnos un mundo politeísta. En especial, la *Eneida* era para ellos compendio de toda sabiduría antigua, una aportación religiosa, intelectual y estética, una especie de *summum* sagrado, de legado intocable³⁶. Por eso tiene especial interés el uso que Orosio hace de la obra virgiliana³⁷. Emplea tanto la *Eneida* como las *Geórgicas*, la oportunidad de las citas demuestra la profundidad de sus conocimientos. Y es de destacar que va a utilizar precisamente a Virgilio en sus argumentos apologéticos, mostrando a sus adversarios paganos cómo las desgracias pasadas se habían convertido en tópicos literarios y cómo las presentes no son mayores que aquéllas:

*«Virgilio refiere que Eneas, después de sufrir con los suyos peligros y naufragios, confortaba a los pocos compañeros que aún seguían con él, diciéndoles: “Tal vez un día nos agrade recordar estos sucesos”»*³⁸ (IV pról. 1).

VI. LA HISTORIA COMO TÓPICO LITERARIO

El mismo Virgilio, como veíamos, había puesto de manifiesto cómo las desgracias de Eneas se habían convertido en tópicos literarios. Así sucede con toda acción pasada, la cual, por haber ocurrido en un tiempo lejano, se transforma para nosotros en un mero pasatiempo, en un agradable ejercicio de historia (II 18, 5). A esto debemos nuestra visión positiva del pasado: primero, porque nos resulta tanto más agradable cuanto mayores fueron las dificultades vencidas, y, segundo, porque la menor molestia actual nos afecta más que otra mayor pasada o futura (IV pról. 2-3). Por eso, Orosio insiste en comparar los hechos con los hechos (III 14, 9). Observa además como los propios historiadores antiguos evitaban en sus obras extenderse en el número de las desgracias, para así no molestar a sus lectores (IV 5, 10-11), menguando por tanto los males del pasado.

Su conclusión es, en consecuencia, contraria a la de sus contemporáneos: los tiempos pasados no sólo fueron tan duros como los actuales, sino tanto más desventurados conforme se apartan del remedio de la verdadera religión (I pról. 13-14).

Comparados los hechos con los hechos, el saco de Roma por los godos no es mayor que el sufrido de manos de los galos; un reciente terremoto en Constantinopla es menos grave que el

testimonios de primera mano o de los que él es testigo. Merece un tratamiento diferente el excursus geográfico (I 2) que Orosio antepone a su narración histórica, y para el que cuenta con unas fuentes específicas (Cf. JANVIER, Y.: *La Géographie d'Orose*, París 1982).

36 VOGT, J.: *La decadencia de Roma. Metamorfosis de la cultura antigua (200-500)*, Madrid 1968, pp. 172 y 189.

37 Cf. COFFIN, C. H.: «Vergil and Orosius», *The Classical Journal* 31, 1935, pp. 235-38.

38 *Hist.* IV pról 1: «*Dixisse Aenean Virgilius refert, cum post pericula sua suorumque naufragia residuos aegre socios solaretur, Forsan et haec olim meminisse iuvabit*» (edición LIPPOLD, A.: *Ob. cit.*, vol. 1, p. 257). Cita de *Eneida* I 203.

que asoló Acaya en época remota (III 3, 1-3); incluso la guerra es ahora menos cruel (VII 35, 9). Los seis primeros libros de las *Historias* están destinados a recordarnos cómo las desgracias se fueron acumulando antes de la venida del Señor. Las comparaciones y contraposiciones entre los tiempos pasados y presentes son frecuentes en la obra³⁹.

VII. DESMITIFICACIÓN DE LA REPÚBLICA

Los paganos van a contraponer el tiempo glorioso de la República a la decadencia que se inicia en Roma con la difusión de la religión cristiana. Asistimos a una especie de absolutización de la Roma republicana⁴⁰. Contra estas ideas, Orosio va a responder demostrando que la felicidad de época republicana no fue tal, sino, por el contrario, desventura generalizada; y, a continuación, exponiendo los beneficios que el cristianismo aporta al Imperio.

El paso siguiente en la argumentación de Orosio es la desmitificación de la República. Orosio no considera la conquista romana en época republicana como un período de engrandecimiento de Roma, sino como la etapa de decadencia de aquellos pueblos sometidos al yugo romano. Lo que hasta ahora se había visto como victoria es, en sus manos, derrota, el dominio esclavitud y la felicidad desgracia. Orosio se pregunta cuál es la opinión sobre las victorias romanas de Cartago, de Hispania, de la misma Italia sometida y bajo dominio de los romanos. El apogeo de entonces no fue universal: la fortuna de Roma fue, en realidad, infortunio general (V 1, 3-9):

«Si por esto consideramos felices aquellos tiempos, ya que en ellos creció el poder de una sola ciudad; ¿por qué no juzgarlos, en cambio, infelícísimos porque en los mismos perecieron potentes reinos con la deplorable devastación de muchos y civilizados pueblos?»⁴¹ (V 1, 4).

VIII. LA MONARQUÍA DE AUGUSTO

Todo cambia con el Imperio. A los tiempos paganos Orosio contrapone los tiempos cristianos, pero no desde que lo fueran oficialmente con Teodosio; para él los *tempora christiana*

39 V. *Hist.* I 6: comparación entre los sucesos de Sodoma y el saqueo de 410; I 16: entre las acciones de las amazonas y el saqueo de 410; I 20, 6: entre la época de Falaris y Arémulo y los tiempos cristianos; I 21, 17: entre diversas desgracias ocurridas a los griegos y la época cristiana; II 11, 8-10: entre las Guerras Médicas y la época de Orosio; II 19, 12-16: entre el saqueo de Roma por los galos y el de 410; III 2, 12-14: entre diversas guerras en Grecia y la época presente; III 3, 1-4: entre un terremoto ocurrido en Acaya y otro en Constantinopla; III 25, 65-67: entre los enfrentamientos de los sucesores de Alejandro y la época cristiana; IV pról: entre las desgracias pasadas y presentes; IV 6, 34-42: entre diversos hechos de las Guerras Médicas y el presente; V 1: ventajas de la época cristiana; V 22, 1-15: entre varias guerras mantenidas por Roma y la época de Orosio; VI 12: entre la conquista romana de la Galia y su situación presente; VII 27: entre las diez persecuciones y las diez plagas de Egipto.

40 Historiadores, poetas y. en todo caso, la opinión común identificaban la Roma invencible y victoriosa con la República, período en el que el cristianismo no había aún hecho acto de presencia. V. VITTINGHOFF, F.: *art. cit.*, p. 568.

41 *Hist.* V 1, 4: «*Aut si ideo felicia putantur, quia unius civitatis opes auctae sunt, cur non potius infelicissima iudicentur, quibus miserabili vastatione multarum ac bene institutarum gentium potentissima regna ceciderunt?*» (edición LIPPOLD, A.: *Ob. cit.*, vol. 2, pp. 8 y 10). Orosio cae aquí en una contradicción cuando valora el significado providencial de la *pax romana* y la unidad política conseguida por Roma, pero denigra la conquista, exalta los frutos pero condena los medios (PASCHOUD, F.: *Ob. cit.*, p. 285).

comienzan con el Imperio, parten del sincronismo entre Augusto y Cristo, base sobre la que levanta el edificio de su teología política.

Ha sido el establecimiento de la monarquía⁴² de Augusto el momento elegido por Dios para manifestarse y dar inicio a la salvación. Cristo es la *petra medio rerum posita* (VII 3, 1), es propiamente el eje de la Historia. La venida de Cristo no sólo divide los tiempos sino que los convierte en antagónicos⁴³. Cuando toda Asia, África y Europa cayeron bajo el dominio de un único emperador, y se logró establecer una paz auténtica, nació Cristo (VI 22, 5). Augusto es, pues, un emperador providencial, puesto por Dios para cumplir sus planes (VI 22, 8). Orosio va a utilizar toda una serie de conceptos presentes en la historiografía clásica para reinterpretarlos y acomodarlos a su concepción teológica, a sus deseos apologeticos.

La *pax romana* es, a sus ojos, el anuncio de la venida de Cristo, para que, gracias a ella, se extendiese rápidamente la noticia de la buena nueva (VI 1, 6-8). Este es uno de los beneficios⁴⁴ que aporta el cristianismo: la paz. Si la guerra había sido el modo de vida de los romanos⁴⁵, hasta el punto de que, durante las guerras civiles, se pudo decir que la gloria podía medirse por la magnitud de los crímenes cometidos (V 19, 16), en tiempo de Orosio la guerra es casi desconocida, aunque sea comprada al precio del tributo (V 1, 10-13). Más aún, si se produce alguna guerra es ahora menos cruel, incluso es menor el número de víctimas (VII 43, 19). Entonces, en cambio, los romanos no pudieron librarse nunca de las desgracias de la guerra, lo demuestra el que las puertas del templo de Jano permaneciesen siempre abiertas (III 2, 8).

Antes de Augusto se cerraron sólo en dos ocasiones: la primera, en época de Numa Pompilio; la segunda, por el tiempo de un año, después de la Primera Guerra Púnica. Durante un solo año en el transcurso de casi setecientos, desde Tulo Hostilio hasta Augusto, Roma no tuvo que sufrir la pérdida de ninguno de sus hijos (IV 12, 6). Hay que esperar al reinado de Augusto para que la *pax romana* se imponga a todo el orbe. Las puertas del templo de Jano fueron cerradas por Augusto en tres ocasiones. La primera, tras doscientos años, cuando se puso fin a las guerras civiles (VI 20, 1). La segunda, tras la guerra contra cántabros y astures (VI 22, 11). La tercera, tras la pacificación de algunas provincias (VI 22, 1), cuando, de Oriente a Occidente y de norte a sur, todo el orbe formaba parte de la misma paz. Tal ocurrió el año 752 de la fundación de la ciudad, el año del nacimiento de Cristo (VI 22, 5). Orosio insiste en este punto en varias ocasiones. La *pax romana* es el anuncio de la venida de Cristo; por lo tanto, no se debió a la grandeza del César, sino al poder del Hijo de Dios que nació durante el gobierno del César (III 8, 8).

También el título de *augustus*, que Octavio tomó al retornar de Oriente después de las guerras civiles, indica para nuestro autor la legitimidad con que detenta el poder, pues nadie

42 Orosio emplea el término *monarchia*. Afirma que, a partir de Augusto, el poder del estado recayó en manos de una sola persona: *quod Graeci monarchiam vocant* (VI 20, 2). Para E. Corsini la unificación del poder y la *potestas* en el Imperio Romano y en la monarquía de Augusto es, para Orosio, la demostración histórica de la verdad del monoteísmo cristiano frente al politeísmo pagano (*Ob. cit.*, p. 173).

43 Esta oposición tiene su reflejo en la división de las *Historias*: los seis primeros libros se ocupan de los tiempos paganos y el séptimo de los cristianos (VI 22, 9-10). El propio método de exposición de Orosio cambia. Hasta el libro VI, Orosio describe las desgracias que asolan al género humano comparándolas con la época cristiana. El libro VII, en cambio, nos muestra cómo cada acontecimiento obedece a un juicio de Dios. Por otra parte, el número siete, *quo iudicantur omnia*, tiene en la obra un alto contenido simbólico: el reino cartaginés perdura poco más de 700 años, el macedónico poco menos de 700; Roma fue arrasada por un incendio el año 700 de su fundación y Babilonia subsistió por un período de 1400 años. El siete goza de una larga tradición simbólica, en primer lugar bíblica, pues alude a la semana de la creación. Orosio divide las *Historias* en siete libros. Si en la semana de la creación el día séptimo difiere de los anteriores, en las *Historias* el libro VII es también distinto, pues se ocupa exclusivamente de los *tempora christiana*.

antes había ostentado este título. Lo prueba también el hecho de que le fuera otorgado el seis de enero, es decir, el día de la Epifanía⁴⁶ (VI 20, 1-2).

Otra serie de prodigios demuestran cómo la mano de Dios está puesta en el reinado de Augusto. A su regreso a Roma, tras sofocar una revuelta de esclavos en Sicilia, fluyó espontáneamente una fuente de aceite en una posada al otro lado del Tiber (VI 18, 34 y 20, 6-7). Todo son símbolos⁴⁷: el flujo de aceite prefiguraba el nacimiento de Cristo, pues este nombre significa el Ungido.

Finalmente, Orosio recoge la anécdota según la cual el emperador rechazó el calificativo de *dominus* con el que se le habían dirigido durante una representación teatral (VI 22, 4). Sin duda en su ánimo estaba evitar el carácter peyorativo del término, de la misma manera que evita la noción peligrosa de realeza mediante el título de *princeps*, pero Orosio entiende que es debido a que tal título estaba destinado a Cristo: *verus dominus totius generis humani* (VI 22, 5).

La *pax romana*, la unidad del estado, el nombre de agosto, la fuente de la que fluyó aceite, la no aceptación del calificativo *dominus*, no podían ser casualidades. Nadie a partir de ahora podrá ver en el triunfo del cristianismo la causa de los males del Imperio, precisamente porque el Imperio fue concebido para que naciera Cristo.

IX. ROMA AETERNA Y ROMA SENESCENS

El *imperium sine fine* que representaba Roma era una idea consolidada en la mentalidad de sus ciudadanos. Que Roma era eterna se venía manteniendo desde siglos. Pero, asimismo, la idea de decadencia es antigua; se encuentra ya en Lucrecio como caída progresiva del género humano desde una mítica edad de oro, y Salustio, a su vez, habla de decadencia por desaparición de la *virtus*. También Orosio recoge el tema, ampliamente representado en la historiografía clásica, de la destrucción de Cartago como causa de la decadencia moral romana⁴⁸ (IV 23, 8-10). Pero es sobre todo a partir del siglo III cuando la idea de decadencia va a ir ganando terreno, resultado de la simple observación. Se puede encontrar tanto en paganos, como Dión Casio, como en cristianos, como Cipriano de Cartago.

Ammiano Marcelino, el último de los grandes historiadores romanos, es consciente, de la

44 Sólo en dos ocasiones admite Orosio la ventura de épocas pasadas. La razón en ambos casos es la misma: la abundancia demográfica de entonces. Orosio reconoce que en su tiempo la población es menos numerosa (II 9, 3; y 11, 8).

45 LACROIX, B.: *Ob. cit.*, pp. 112 s.

46 El título, que procede del vocabulario augural, le fue otorgado por el Senado el 16 de enero del año 27 a.C. y no el día 6, la Epifanía, como indica Orosio. F. Paschoud (*Ob. cit.*, p. 281) cree que esta falsificación ha sido inventada intencionadamente por Orosio. Con ello trata de hacer coincidir un acontecimiento religioso, la Epifanía, con otros políticos: cierre de las puertas del templo de Jano, atribución del título de Augusto y manifestación de su monarquía; es decir el inicio del Imperio.

47 Su fuente es el *Cronicón* de Eusebio-Jerónimo. PASCHOUD, F. (*Ob. cit.*, p. 282) interpreta este hecho de una forma amplia: el flujo de aceite significa la unción del reinado de Augusto y el anuncio de la venida de Cristo, cuyo nombre quiere decir el Ungido. La fuente fluye todo un día, símbolo de la duración del Imperio romano, que alcanza así una eternidad relativa. La taberna es la Iglesia, abierta a todos. A su llegada a Roma, Augusto había perdonado las deudas como Cristo perdona la deuda del pecado. Augusto había restituido treinta mil esclavos a sus dueños, así todos los hombres debían ser restituidos a su verdadero Señor. Los esclavos sin dueño encontraron la muerte, también los hombres que no reconozcan a Cristo encontrarán la muerte eterna (VI 18, 33-34 y 20, 6-7).

48 BONAMANTE, G.: «Il metus punicus e la decadenza di Roma in Sallustio, Agostino ed Orosio», *Giornale Italiano di Filologia* 27, Roma 1975, pp. 137-169.

decadencia del Imperio, si bien la considera moral. Ve en Adrianópolis una catástrofe parangonable a Cannas, pero, como entonces, confía en la recuperación de Roma⁴⁹.

En cambio, Orosio se empeña en defender los beneficios de la época cristiana y señala cómo en el pasado Roma ha tenido que superar situaciones más difíciles que las de su tiempo: hizo frente y venció a poderosos ejércitos y grandes generales, a Pirro y a Anibal; si entonces se recuperó con renovado ímpetu, ¿por qué la toma de Roma por un bárbaro era esencialmente distinta?

La respuesta hay que relacionarla con el cambio de mentalidad: se desconfía de la fortaleza del Imperio y se teme que éste se encuentre en su etapa final. La noción de *mundus senescens* no es ajena a Orosio⁵⁰. La antigüedad del mundo, su ancianidad, es, por otra parte, lugar común en paganos y cristianos. Responde a un planteamiento biológico: como los seres vivos, también los imperios nacen, viven y acaban desapareciendo; toda obra humana se viene abajo con el paso del tiempo (II 6, 13). ¿Cuál es la situación de Roma? para Orosio, sin duda, se encuentra en su vejez: aquel poderío propio de la República flaquea ahora más por el agotamiento propio de la senectud⁵¹ que vulnerado por fuerzas externas (II 6, 14).

Cabe entonces plantear la cuestión del futuro de Roma: ¿puede ser reemplazada? Lo impide, como vimos, el carácter providencial del Imperio y la teoría de los cuatro reinos universales. Sin embargo, Orosio no olvida tampoco el valor relativo de las victorias militares: Alejandro y Roma vencieron y subyugaron a los pueblos que, más tarde, gobernaron según sus leyes. Así obrarían los godos en caso de vencer, de tal forma que los que ahora consideramos crueles enemigos pueden ser tenidos un día como grandes reyes (III 20, 12).

Pese a esa interpretación, Orosio no cree que tal cosa pueda ser posible. Es célebre el pasaje en el que atribuye a Ataulfo la intención de convertir en Gotia lo que hasta ese momento era Romania⁵²: *esset Gothia, quod Romania fuisset* (VII 43, 5). Pero, más tarde —añade— la experiencia hizo ver al propio Ataulfo que los godos, a causa de su barbarie, no podían sustituir las leyes del estado, prefiriendo contribuir a la restauración de Roma, después de no haber podido reemplazarla (VII 43, 6).

Su punto de vista respecto a los bárbaros es contradictorio. Por propia experiencia sabe que las invasiones traen sufrimientos a aquellos a quienes afectan (VII 41, 2), y hasta considera la aniquilación física de los bárbaros como un beneficio para el Imperio (VII 35, 19). No por ello, deja de apreciar en los invasores ciertas posibilidades. Sabe que algunos romanos prefieren vivir entre ellos para no soportar el peso del fisco y que muchos germanos, tomando el arado, han dejado las armas (VII 41, 7); los acoge como hermanos en cuanto a cristianos (VII 32, 9); acepta a los godos dentro de las fronteras, colaborando en la defensa del Imperio gracias al vínculo común de la fe (I 16, 3-4); pero más aún, puede llegar a considerar las invasiones como dignas de alabanza por haber contribuido a llenar las iglesias de hunos, suevos, vándalos y burgundios (VII 41, 8), es decir, por llevar la verdad revelada a todos los hombres.

49 VOGT, J.: *Ob. cit.*, p. 192.

50 PASCHOUD, F.: *Ob. cit.*, p. 298.

51 San Agustín, sin pronunciarse sobre la inminencia o no del Anticristo, da esperanza al futuro de Roma. La vejez del Imperio podía durar tanto como todas las etapas precedentes. V. VITTINGHOFF, F.: *art. cit.*, p. 563.

52 Nombra el término en dos ocasiones: III 20, 11 y VII 43, 5. El concepto de *Romania*, procedente de la lengua vulgar, *ut vulgariter loquar* —dice Orosio—, aparece desde el primer tercio del siglo IV en varios autores griegos y latinos. ZEILLER, J. («La apparition du mot Romania chez les écrivains latins», *Revue des Études Latines* 7, 1929, pp. 194-198) señala tres textos latinos, anteriores a Orosio, en los que aparece este concepto, fechados en 330, 383-4 y 395. Sobre el concepto de *Romania* en Orosio cf. SCHÖNDORFT, F. A.: *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Munich 1952, pp. 93s.; SVENNUNG, J.: *Orosiana*, Uppsala 1922, pp. 129 ss.; y CORSINI, E.: *Ob. cit.*, pp. 187 ss.